

REVOLTA E LIBERDADE: SARTRE E A EDUCAÇÃO

Walter Matias Lima(1)

Resumo: Partindo do aporte sartriano, compreendemos a educação como totalização que se traduz em projeto pedagógico que visa educar para a liberdade pela liberdade, desde que esta seja uma finalidade que se realize nas condições sócio-históricas e existenciais da práxis individual e coletiva. Assim sendo, a educação contém, como tessitura, a revolta, isto é, o poder (através do educador, do educando e das instituições) de protagonizar, sem quaisquer tipos de retraimentos e coerções, valores dos projetos pedagógicos e, entre estes, a efetivação da liberdade.

Quando nos interrogamos sobre a revolta no mundo contemporâneo, na literatura e na filosofia contemporâneas, a experiência de Jean-Paul Sartre é indispensável. Portanto, nosso intento é apresentar algumas 'linhas de fuga' do pensamento sartriano que, ao nosso ver, contribuem para pensar a relação entre *educação*, *razão dialética* e o tema capital da obra sartriana: a *liberdade*.

No nosso entender, a educação é a práxis que ajuda os homens a sair de sua inércia - da inércia da serialidade, levando-os a totalizar eles próprios suas respectivas práxis em vez de sofrerem "a totalização reificada", "alienada" do prático?inerte. Assim, desmistificar e reunir e não esquecer nossa presença concreta, nossa experiência psíquica, nem o momento concreto da história em que nos encontramos, mantendo um questionamento permanente, é o que põe uma atividade pedagógica como prática-revolta que se quer, também, desmistificadora e que se insere numa prática política que se recusa como espetacularização da vida e da morte, ensejando um processo dialético de superação das condições ideológicas e alienantes em que se encontram os sujeitos do processo educativo.

O lingüista Alain Ray, em seu livro *Révolution, histoire d'un mot*, traça o percurso etimológico e semântico da palavra "*revolte*": revolta. A primeira perspectiva está direcionada para a questão do movimento. O verbo latim *volvere*, está na origem de "revolte", termo que, no início, não se relaciona à política. Tendo as seguintes derivações: "courbe" (curva), "entourage" (ambiente), "tour"(circuito), "retour" (retorno). No italiano, nos séculos XV e XVI, *volutus*, *voluta* sugerem a idéia de um movimento circular e, por extensão, de um retorno temporal. Ver, por exemplo, "retournement" (reviravolta). Na acepção moderna da palavra, aparece o seguinte: "révolter" e "révolte", oriundas de palavras italianas, e tendo preservado o sentido latino de "retornar" e "trocar", implicam um desvio que será assimilado a *uma rejeição da autoridade*. Assim sendo, no francês do século XVI, "révolter" é puro italianismo e significa "virar", "desvirar" (revoltar o rosto para o lado). No século XVI, a palavra não comporta a noção de força, mas indica estritamente a *oposição*: no sentido de abjurar, desviar-se. Contudo, o sentido histórico e político da palavra

se fixa no século XVII e no início do século XVIII: Voltaire, em O século de Luis XIV, emprega "revolte" como "guerra civil", "perturbações" e "revolução". O verbo latim *revolvere* aponta sentidos intelectuais: "consultar" ou "reler". "Révolution" passa em francês para o vocabulário científico, pois na Idade Média, "révolution" imprime o final de um tempo "révolu" (passado). Portanto, a polivalência de sentidos contidos no transcurso da palavra "révolte", mostra que o termo vai além do sentido político que tomou nos dias de hoje. A revolta, às vezes, se desvia segundo a história. Nós é que temos que realizá-la.

Partiremos do seguinte pressuposto: uma prática educativa que prime pela formação de uma práxis individual autônoma e livre, só existe ao preço de uma revolta, por uma *educação-revolta* e por um indivíduo historicamente situado e, sendo assim, por uma atividade educativa e pedagógica que busca a realização da liberdade como condição de humanização do homem. Nenhum de nós se satisfaz sem enfrentar um obstáculo, uma proibição, uma autoridade, uma lei que nos permita nos avaliar, autônomos e livres. A revolta que se revela acompanhando a experiência íntima da aprendizagem é parte integrante do processo educativo. Precisamos de uma educação-revolta numa sociedade que vive, se desenvolve e não estagna. Se essa cultura não existisse em nossa vida, seria o mesmo que deixar essa vida se transformar numa vida de morte, isto é, de violência física e simbólica, de barbárie. Há urgência em desenvolver essa perspectiva educativa a partir de nossa herança cultural, ética e estética e encontrar para ela novas variações. Hoje, uma experiência da revolta, como instância educativa pode nos livrar da robotização da humanidade que nos ameaça.

Nosso mundo moderno atingiu um ponto de seu desenvolvimento onde certo tipo de educação, de cultura e de arte, se não toda a educação e toda a cultura, está ameaçada, muitas vezes, impossibilitada. Certamente, não a cultura-show, nem o que está se configurando nos moldes neoliberais como educação-show, ou a educação-informação consensuais favorecidas pelas mídias, mas justamente a educação-revolta ou a cultura-revolta. E quando essas se produzem, acontece que mostram formas tão insólitas e brutais que seu sentido parece perdido para aqueles que estão inseridos no processo educativo. Com isto, cabe a nós sermos os doadores de sentido, os intérpretes. Assim sendo, compreendemos a *revolta* como transgressão da proibição, como repetição, perlaboração e elaboração da experiência educativa e como deslocamento, combinações e jogos dos diversos sentidos que construímos através da atividade educativa e pedagógica.

Em relação a Jean-Paul Sartre, uma das marcas do tema da revolta, está na sua constante perspectiva interpretadora, e entendemos a interpretação como um ato de revolta, de reconstruir significativamente uma experiência. Assim, podemos dizer que uma das características da revolta, para Sartre, é revelar a singularidade da experiência através da interpretação filosófica e literária, mostrando que a liberdade só existe ao preço de uma revolta. Que a práxis individual (na nossa perspectiva, quando atravessada pela atividade educativa) enseja a dinâmica da inteligibilidade da história, assim como a busca da liberdade.

Creemos que uma maneira de compreender o tema da revolta, em Sartre, é através de sua noção de liberdade situada, o que passamos a mostrar a seguir, apresentando uma perspectiva do transcurso dessa temática na obra do filósofo. Certamente, a experiência pessoal de Sartre se revela como uma situação, como uma luta por situar-se dentro da situação com o fim de superá-la. Esta experiência, contudo, não é tão pessoal, tão alheia ao comum dos mortais. Sartre viveu em sua experiência a intersubjetividade e o projeto fundamental que a define; auto-afirmação frente ao ser acabado, vontade de chegar a ser; compromisso com os empreendimentos concretos em nome do absoluto do projeto fundamental de determinar a existência a partir do futuro, em função de uma comum exigência de sentido e de considerar o passado apenas como o conjunto de condições sobre as quais devemos tomar apoio para intentar-nos a nós mesmos.

Em Sartre esta referência ao absoluto de nosso projeto fundamental se resume como a aposta de Pascal: existe ou não Deus? Pascal apostou em sua existência, pois no caso de existir, ganhava tudo e, no caso de não existir, nada perderia. Sartre, por sua vez, investiu a favor de seu absoluto, do absoluto do homem, à possibilidade da autodeterminação a partir do futuro: ou a vida não é nada ou é tudo! Assim, segundo Sartre, consiste concretamente em decidirmos perder a vida antes de submetê-la ao absurdo. Esta aposta, contudo, apenas pode justificar-se mediante uma referência absoluta como ponto de apoio para ensejar-lhe sentido em cada uma das situações cotidianas. O incondicionamento de nossas tomadas de posição radica, segundo Sartre, em nos experimentarmos responsáveis por nossa superação em função de um futuro homem que devemos inventar: o que importa é a libertação do homem, e, em função desta libertação, sempre haverá algo que fazer.

O pensamento sartriano põe em jogo, desta maneira, uma dialética entre o otimismo da liberdade e o pessimismo de nossa contingência, entre a humildade que deve acompanhar o reconhecimento de nosso ser situado e o orgulho de nos reconhecermos agentes da história, entre a desesperança à qual nos convida nossa situação e a esperança que brota da situação, entre o impossível de nossas vãs ilusões e o possível de nossas pequenas ações. Desta maneira seu pensamento se revela como uma ética da práxis histórica que em seu dinamismo se orienta, não a um inerte universal já realizado, senão à universalização o ser humano situado.

A intencionalidade ética de Sartre se comprova no fato de que a primeira obra que ele anunciou inicialmente, mas que nunca publicou, foi um tratado de moral. Apenas em 1975 se deram a conhecer alguns fragmentos desta obra. É possível que sua não publicação se deva à necessidade que tinha Sartre de esclarecer previamente a correlação *liberdade-situação* implicada em sua visão do homem. O problema da práxis só podia ser enfrentado depois deste esclarecimento.

Liberdade, situação e práxis constituem, de acordo com o que foi dito antes, as categorias que expressam o problema sartriano. Elas estão em todas as suas obras, mesmo que não seja com o mesmo peso. Assim, até *L'Être et le Néant* (1943) o interesse de Sartre recai principalmente sobre o tema do homem como *liberdade*. A partir de então, até a *Critique de la raison dialectique* (1960), seu interesse se

orienta até o tema da *situação*. Nos últimos anos, como síntese de sua trajetória, o tema da práxis ocupa o primeiro lugar.

A reflexão sobre o homem como liberdade se desenvolve em dois momentos. O primeiro é de ordem psicológica e esteve orientado a libertar o homem de todo EU e de toda subjetividade de caráter ontológico: a partir de uma análise da consciência, Sartre radicaliza sua concepção de ser. O tema da situação está presente nestes primeiros momentos, mas em termos abstratos, a saber, enquanto estrutura de todo homem enquanto homem. O ser-corpo, o ser-para-outro, o espaço e o tempo, etc., como características de toda liberdade em situação, são aspectos do ser do homem que Sartre não descuidava. O tema central, contudo, é a liberdade como essência do homem: este não é o que é, e é o que não é.

A reflexão direta sobre a situação permite a Sartre realizar análises concretas do homem enquanto comprometido dentro de uma determinada situação. O mundo aparece como suporte da liberdade, não o mundo como soma de coisas, mas o mundo como confluência de 'situações concretas', isto é, o mundo transformado historicamente.

Finalmente, a práxis é abordada desde uma crítica da razão dialética, crítica elaborada a partir de uma determinada concepção do marxismo que pretende recuperar a práxis individual como o ponto de partida real do pensamento de Marx. Contra o 'marxismo dogmático', que tem absorvido o homem na idéia, Sartre pensa em um 'marxismo existencialista' que busca o homem onde quer que se encontre, em seu trabalho, em sua casa, na rua. Isto lhe permite entregar-se a uma análise das condições reais de todo empreendimento humano, em termo de uma ética da história, para oferecer ao homem concreto, como agente da história, elementos para controlar a práxis em função de uma superação afetiva da contingência humana revelada em sua ontologia.

Como abordar o homem como liberdade situada? Sartre encontra elementos em Husserl e em Heidegger.

O que Sartre busca na fenomenologia? Sartre se refere a duas contribuições que dizem relação direta com o sentido último de seu pensamento. Por uma parte a *intencionalidade*, graças a qual lhe foi dado esvaziar a consciência de suas escórias, de seus estados, de descobrir o nada (a consciência) acossado incessantemente pelo ser, escapando sempre. Por outra parte, a ferramenta indispensável: descobrimos que nos encontramos situados.

Sartre reconhece sua dívida frente a Husserl das *Idéias* com sua ontologia da consciência pura e para com Heidegger de *Ser e Tempo*, com sua analítica existencial da realidade humana. Em *Esboço de uma teoria das emoções*, nosso filósofo já havia escrito:

"Existir para a realidade humana é, segundo Heidegger, eleger seu próprio ser em um modo existencial de compreensão: existir para a consciência é, segundo Husserl, aparecer-se. Porque mostrar-se aqui é absoluto, mostrar-se que é

necessário descobrir e interrogar. Desde este ponto de vista, em cada atitude humana - por exemplo, na emoção, já que é nosso tema -, Heidegger pensa que encontramos o todo da realidade humana, posto que a emoção é a realidade humana que eleger e se dirige emocionada até o mundo.

Husserl por seu lado pensa que uma descrição fenomenológica da emoção trará a luz às estruturas essenciais da consciência, posto que uma emoção é uma consciência. E, reciprocamente, um problema se coloca, problema que o psicólogo não pode suspeitar: cabe conceber-se uma consciência que não restrinja a emoção entre suas possibilidades, ou melhor, pode nela verse uma estrutura indispensável da consciência? Assim o fenomenólogo interrogará sobre a consciência e sobre o homem e perguntará não apenas o que este seja senão se pode apreender um ser entre cujos caracteres haja um que seja precisamente a capacidade de emocionar-se. E, inversamente, interrogará a consciência, a realidade humana, com respeito a emoção: como deve ser a consciência para que a emoção seja possível e inclusive para que seja necessária?" (Sartre, 1995, p. 77-78).

Este texto citado sintetiza o que Sartre considerou de essencial em um e outro filósofo e a diferença entre os dois. Seu pensamento já tinha se formado definitivamente como para receber a influência posterior de Husserl do mundo da vida ou do Heidegger de *Holzwege* (caminho do bosque).

Interessado em uma ontologia da consciência em situação, Sartre radicalizou as oposições entre Husserl e Heidegger com o propósito de alcançar uma complementação na oposição. Desde este ponto de vista também seguiu um caminho diferente ao de Merleau-Ponty. Este se interessou a harmonizar os dois filósofos em pró de uma síntese. Poderia se dizer que Sartre toma de Husserl o método de investigação e de Heidegger a realidade humana como objeto desta investigação. Mas o faz de forma crítica. Assim, Sartre considera que Husserl se limitou a descobrir o cogito em seu aspecto funcional, descartando o problema existencial para não cair no erro substancialista de Descartes. Ao não transcender a pura descrição da aparência enquanto tal, ficou preso ao cogito. Portanto, nas *Idéias* só podemos encontrar uma ontologia artificial da consciência pura desligada do mundo, por conseguinte de uma consciência que não existe. Heidegger, por sua vez, ao querer evitar o fenomenalismo de Husserl realizou, de forma direta, a análise da existência sem passar pelo cogito, privando assim, a realidade humana de sua dimensão de consciência ou concedendo-lhe uma simples 'compreensão'. Assim fazendo, Heidegger formula uma ontologia naturalista da existência pré-reflexiva. De acordo com esta crítica, Sartre assume de Husserl o método para descobrir a realidade humana enquanto consciência, enquanto centro de intenções e poder de iniciativa, mas na medida em que o é dentro de sua mesma situação, pois do contrário, se alcançaria uma consciência que, ao apreender-se a si mesma em oposição ao mundo, seria o que não é (coisa). De Heidegger nosso filósofo assume a visão da realidade humana situada no mundo, mas não como consciência que se quer apreender no mundo por fora de toda reflexão, pois do contrário, à consciência só seria dado descobrir a impossibilidade de ser o que ela é (consciência).

Sendo assim, Sartre se esforçou por realizar uma complementação na oposição entre Husserl e Heidegger; uma ontologia que pensará a presença da consciência a si mesma como inseparável de uma autêntica presença do mundo; uma ontologia respeitará a correlação da consciência e da existência, da intencionalidade e de suas motivações, da liberdade que se afirma quando a intencionalidade lhe confere sentido às motivações, mas que se nega quando as motivações se convertem em simples causas da intencionalidade.

Resumindo, o método sartriano para a análise do *homem em situação* pretende ser um método fenomenológico que simultaneamente permite opor, à tendência husserliana, a consideração da existência das essências, e à tendência heideggeriana, a consideração da essência da existência.

A aplicação deste método conduzirá Sartre a uma ambígua dualidade das essências: o ser em si da consciência e o ser em si das coisas, dualidade de termos que simultaneamente deixam em descoberto sua insuficiência: o 'ser em si' em sua contingência se é suficiente a si mesmo, mas não pode justificar sua presença, sua possibilidade de 'aparecer a' a consciência; o 'ser para si', por sua vez, se é suficiente enquanto consciência para si teórica, mas não pode justificar sua própria existência.

Em *L'Être et le Néant*, Sartre realiza, como se tem dito, a 'situação dentro da qual o homem como liberdade deve inventar sua própria essência, seu próprio ser. A análise é realizada em termos abstratos, isto é, enquanto o homem. O significado desta estrutura é tal que Sartre não duvida em afirmar que "muito mais do que parece 'fazer-se' o homem parece estar feito' pelo clima e pelo solo, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual faz parte, a herança, as circunstâncias, os grandes e pequenos acontecimentos da vida" (1957, p. 561). Para Sartre, contudo, mesmo que todo o anterior signifique um limite à liberdade, não se trata de limites absolutos, pois estes só podem ser experimentados como limites na medida em que eu os retomo e lhes dou um sentido à luz dos fins que livremente elejo.

Assim, 'condenado a ser livre', necessariamente tenho que atuar. Mas "atuar é modificar a figura do mundo, é dispor os meios a um fim" (ibid., p. 508), isto é, transformar a situação a partir do projeto de ser. Portanto, a ação é, por princípio, intencional, ela brota de uma liberdade que se enfrenta em uma situação objetiva dentro da qual quer situar-se. Nunca a situação será causa de meu ato. Ela somente pode motivar-me, ao mesmo tempo em que sou movido pelo projeto que me dou a mim mesmo. Desta maneira o ato é a expressão da liberdade, mas de uma liberdade que só é liberdade quando se sabe comprometida com uma situação dentro da qual deve atuar para fazer-ser realidade.

Sartre analisa os elementos da 'situação' na terceira parte do *L'Être et le Néant*. Podemos fazer alguns destaques.

Em primeiro lugar a inserção, pelo nascimento, em um espaço e em um tempo determinado: nascer é, entre outras características, tomar seu lugar ou melhor dito,

recebê-lo; é descobrir-se em uma situação física e histórica. Esta situação pode, contudo, receber um sentido, positivo ou negativo, a partir do projeto que a consciência se dá livremente a si mesma: "estar em um lugar é antes de tudo estar longe de, isto é, que o lugar está dotado de um sentido em relação com um determinado ser todavia não existente que se quer alcançar" (ibid., p. 573).

O homem que contar com seu passado. Este constitui uma característica fundamental da facticidade humana: posso não existir; mas se existo, não posso carecer de um passado, de um passado convertido em um 'em si' para o futuro. E se é certo que ele não pode determinar nossas ações, pelo menos não podemos tomar decisão nova senão a partir dele. O homem tem que contar com a coexistência, pois, em sua experiência, o homem se descobre dentro de um mundo que aparece para ele como algo já visto, explorado, trabalhado em todos os sentidos. Um mundo que já é significativo e que me reflete significações que eu não tenho posto. A liberdade, portanto, não se pode realizar na margem de nosso ser social: "o para-si não poderia ser pessoa, isto é, escolher os fins que é, sem ser homem, membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família, etc." (ibid., p. 606), de uma cultura, de uma época. Apesar disto, ao homem lhe é dado o poder de ultrapassar esta situação.

O ser no mundo com outros leva Sartre a analisar a linguagem como um elemento a mais da condição humana: a linguagem não é um fenômeno superposto ao ser-para-outro: "é originalmente o ser-para-outro, isto é, o fato de que uma subjetividade se experimenta como objeto para outro" (ibid., p. 440). O que sou para o outro, o outro o expressa através da linguagem. Some-se a isso que a linguagem, como fenômeno social, limita minha liberdade: em sua aprendizagem impõe-se a mim, simultaneamente, uma visão do universo: ela é uma 'lente social'; por meio do qual todas as criações culturais dão origem a uma determinada compreensão pré-ontológica ao homem, contudo, é dado ao homem criar livremente a partir a linguagem aprendida: "se a língua é a realidade da linguagem, se o dialeto ou o jargão são a realidade da língua, a realidade do dialeto é o ato livre de designação pelo qual me escolho como designante. E este ato livre não poderia ser apenas um agregado de palavras." (ibid., p. 598).

Mencionamos finalmente a morte, como algo que é dado ao homem e que, por conseguinte, exige ao homem situar-se frente a ela. Morte e nascimento são a expressão de nossa facticidade e do caráter finito de todos os nossos projetos. Enquanto dada, a morte não faz parte de minhas possibilidades: não sou 'livre para morrer', mas sou um livre mortal. Daí que a vida não pode ser uma espera da morte, mas uma espera da realização de nossos fins, espera, sobretudo, de nós mesmos.

As análises sobre 'liberdade em situação' de *L'Être et le Néant* encontram apoio na obra literária de Sartre. Este denomina parte de sua obra de 'teatro de situações', cuja definição Sartre deu em 1947: é certo que o homem é livre em uma situação dada e que se escolhe a si mesmo em e por esta situação; então, temos que mostrar no teatro situações simples, humanas, assim como liberdades que se escolhem nestas ditas situações. O personagem vem depois, quando cai o pano.

Não é mais que o endurecimento da escolha, sua esclerose é o que Kierkegaard chama de *repetição*. O que o teatro pode mostrar de mais comovedor é um personagem que se está fazendo, o momento da escolha, da livre decisão que compromete toda uma moral e toda uma vida.

Pode-se afirmar que neste teatro de situações Sartre confere progressivamente um papel maior à situação sobre a liberdade. Por outra parte, a liberdade individual aparece exigindo, cada vez mais, a liberdade dos 'outros'. Em *Les Mouches*, obra teatral contemporânea de *L'Être et le Néant*, Sartre através de seus personagens sustenta que a situação não pode condicionar de nenhuma maneira as escolhas livres. Orestes é, ali, o símbolo da gratuidade da ação. Em *Le Diable et le bon Dieu* (1951), obra contemporânea com o início da redação da *Critique de la Raison Dialectique*, a posição de Sartre apresenta uma mudança fundamental. Se o Orestes de *Les Mouches*, depois de responder à violência com a violência, engaja-se com seu povo porque considera que ele tem realizado sua libertação individual e porque pensa que os habitantes de Argos também são livres para escolher seu próprio destino; Goetz em *Le Diable et le bon Dieu*, reconhece depois de um processo semelhante ao de Orestes, que sua liberdade individual está ligada aos fenômenos sociais que definem sua situação e decide compartilhar a sorte de sua gente lutando ao seu lado. Buscando a liberdade dos outros, Goetz realiza sua própria liberdade. A práxis moral de Goetz se inscreve, desta forma, em um contexto social, conservando sua própria intencionalidade individual. É desta maneira como Sartre apresenta o essencial de sua última trajetória: a liberdade como projeto dentro de uma situação dada, se inscreve dentro da rede de manifestações sociais desta situação e, por conseguinte, implica a libertação dos outros. Assim sendo, entendemos que essa concepção de liberdade condiz com as noções de práxis e de totalização que aparecem na Crítica, assim como conflui para a perspectiva da educação-revolta que elaboramos, uma vez que a busca de educar a si mesmo, como educar os outros, põe em evidência o processo educativo como atividade entendida como revolta, no sentido de movimento circular, desvio, retorno e superação das condições imediatas nas quais os indivíduos estão inseridos e estes não assumem apenas uma postura crítica diante da inteligibilidade de sua situação histórica, mas a premência de modificá-la.

Se a liberdade como projeto implica a libertação dos outros e se esta libertação tem que contar necessariamente com o contexto social que define a situação, como abordar a análise deste contexto?

Definida a consciência como projeto, a liberdade não pode ser considerada como um atributo que se reconheça à consciência antes de toda ação, mas como existente em e pela ação. A liberdade só existe como libertação efetiva dos determinismos próprios da situação. Ela apenas é possível, por outra parte, se o presente se faz depender do futuro e não do passado como o pretende todo determinismo.

Assim sendo, Sartre vai insistir no caráter prático da filosofia: "Toda filosofia é prática, inclusive aquela que à primeira vista parece ser a mais contemplativa"

(1985, p. 16). O reconhecimento deste caráter prático da filosofia aproxima Sartre ao pensamento de Marx.

Conceber a consciência como um elemento da natureza, ou tomar literalmente que 'o ser determina a consciência', é não apenas negar a liberdade da consciência, como também cair no idealismo que se quer rechaçar, pois é apontar à natureza uma teleologia: "é certo que o ser determina a consciência, mas se tinha, em certa maneira, 'o projeto' de determiná-la, então voltaríamos à idéia hegeliana". O que faz do pensamento de Marx "a filosofia de nosso tempo" não é esse parco materialismo, mas o "ser a tentativa mais radical de esclarecimento do processo histórico na sua totalidade" (ibid., p. 29) respeitando simultaneamente, a especificidade da existência humana e o caráter concreto do homem em sua realidade objetiva.

Podendo por tudo isso assim, em que o existencialismo poderia influir no marxismo? Para Sartre o marxismo se tem detido ao fazer de seus princípios dogmas, convertendo-se em um idealismo voluntarista. O existencialismo pode acrescentar ao marxismo uma base para pô-lo em marcha, a saber, sua concepção de práxis individual, graças à qual a vida não é um fenômeno estático mas dinâmico.

Para compreender o homem nós temos que situá-lo, prontamente, no seio da totalidade, mas também temos que pô-lo em relação com o devir concreto: "para mim, escreve Sartre, a verdade devem, é e será no devir. É uma totalidade que se totaliza sem cessar; os fatos particulares não são nem verdadeiros nem falsos, embora não são relacionados pela mediação das diferentes totalidades parciais com a totalização em curso" (ibid., p. 30).

Para abordar a história, como verdade que está em devir, temos que utilizar a razão dialética. Utilizar a razão analítica - válida no conhecimento do mundo natural - seria aceitar de antemão um determinismo que anularia a consciência como projeto e liberdade.

Sartre se opõe, contudo, à interpretação da dialética por parte do marxismo francês e soviético porque, precisamente, esta interpretação assume que o devir histórico e o devir do universo poderia ser explicado a partir de leis universais, expressões de uma dialética existente na natureza. Para Sartre não é a natureza a que procede dialeticamente como negação, negação da negação e subsunção desta numa negação mais rica. Apenas a consciência pode introduzir, através da práxis intencional, a negação no universo do ser-em-si.

Quais são os limites da razão analítica. A formulação das leis de tudo o é e chega a ser no mundo natural, mediante a observação, a experimentação, a redução do complexo a seus elementos simples, a dedução e a síntese. Este conhecimento permite ao pesquisador esclarecer os fatos novos reduzindo-os ao passado. O pesquisador pode, por conseguinte, sentir-se orgulhoso de sua capacidade de predição. Mas a razão analítica nada pode dizer-nos acerca dos fenômenos sociais

que são produtos de uma práxis que, a cada instante, cria o novo que rechaça toda instauração de cadeias causais para sua explicação.

A razão dialética pode encontrar "a partir das estruturas sincrônicas e de suas contradições, a inteligibilidade dinâmica das transformações históricas, a ordem de seus condicionamentos. A razão inteligível da irreversibilidade da história, isto é, sua orientação" (ibid., p. 156). As mudanças históricas, enquanto provenientes de uma consciência livre, são imprevisíveis. Se elas são compreensíveis, o são porque são intencionais e porque podem ser integradas no fenômeno humano em seu conjunto: a práxis humana remete à totalidade da humanidade.

Neste sentido Sartre não desenvolve o método dialético. Sua dialética é mais uma teoria do conhecimento, uma lógica que pretende explicar de maneira não contraditória os momentos da totalização, lógica da ação criadora, lógica da liberdade. Para Sartre, o homem mediante a práxis deve satisfazer suas necessidades num mundo de 'escassez'. Daí que esta implica privar o outro necessariamente de algo, originando assim um antagonismo violento. Apesar disto, o homem pode interiorizar as situações e reexternalizá-las através de uma práxis orientada ao reconhecimento e libertação do Outro. É este caráter teleológico da práxis o que, finalmente distingue o homem do animal, tornando o homem histórico e ético.

A *Crítica da Razão Dialética* também se coloca como problema estabelecer ou "deduzir" as *condições de possibilidade da história*. Sartre diz que a realidade da história, em sua generalidade, já está assegurada pelo próprio estatuto da práxis, a qual, desde a emergência orgânica, constitui-se como capacidade de superação e de totalização. Portanto, o que deve ser fundado é nossa história, caracterizada pela exploração e pela violência. O materialismo sartriano é rigoroso: é preciso que a possibilidade do devir dramático da humanidade se instaure na relação prática primordial. Portanto, ele admite como um dado o fato da escassez. Fornecendo previamente um conteúdo "econômico" à "guerra de todos contra todos", designada por Hobbes como estado natural, Sartre irá compreender doravante toda história como algo que se explica sobre o pano de fundo dessa carência radical. É nesse sentido que é interpretada a fórmula marxista segundo a qual os homens viveram até aqui sua pré-história, pois a história só terá início quando eles tiverem vencido a adversidade natural.

É a partir da perspectiva abordada acima que entendemos a práxis educativa como a realização de uma educação-revolta e efetivação de uma abordagem antropológica que põe em evidência a busca da liberdade e a constituição da inteligibilidade da história.

Assim, insistir em uma abordagem que enfatize a dimensão antropológica da atividade educativa possibilita descobrir que a práxis individual, no seu esforço incessante para se objetivar, para cumprir o projeto de ser, se apreende como inteligível e histórica em si mesma. Subjacente a esta práxis individual de ser há sempre uma escolha que a define precisamente pelo seu fim, sem prejuízo de assumir um passado que traça a situação que a envolve e a constrange no limiar

da historicidade, uma vez que o sujeito descobre que não está sozinho. O projeto(2) e a decisão que o sustém identificam a liberdade do homem enquanto exprimem a sua atitude (revolta), a sua perspectiva, diante de uma situação que inevitavelmente o ultrapassa.

Como podemos depreender, aparece aqui a problemática da liberdade humana na sua dimensão subjetiva e na sua relação com a necessidade objetiva das determinações históricas. Eis que ambas as situações se resolvem não tanto pela imposição de um ou outro dos pólos da questão em jogo, mas precisamente pela afirmação da atividade educativa do homem, a ser exercida na prática mas sempre assente no conhecimento da verdade em toda a sua objetividade. É, aliás, assim que o homem é levado a olhar o futuro e a querer acelerar a sua ocorrência pela representação que dele pode fazer por antecipação. A educação tem, dessa maneira, por significação e por tarefa participar na realização dos fins da história e abrir a via às mudanças que devem necessariamente intervir na compreensão dos homens, de maneira a fazê-las realizar.

Portanto, a educação detém um papel decisivo no desenvolvimento conjunto da civilização e da existência humana enquanto o projeto social de ambas ultrapassa necessária e concorrentemente o presente, desafiando-o, ou seja, inculcando nele a sua presença superadora. Tal presença será tanto mais ativa quanto mais conscientes, isto é, quanto mais despertos - pela práxis educativa - estiverem os indivíduos para essa realidade evolutiva que, de uma só vez, os ultrapassa, os atinge e os solicita, apelando à sua participação num projeto que, sendo coletivo (muito embora possa ser concentrado no sujeito singular), implica a adesão pessoal. Favorece ao mesmo tempo e desta forma a realização histórica das sociedades e de cada homem tomado como um indivíduo nelas integrado. E é dessa maneira que entendemos a noção de educação-revolta: uma prática educativa e pedagógica que leva o indivíduo a ultrapassar, negar ou modificar os limites da sua própria condição, a saber: a necessidade de estar no mundo, de aí estar com os outros e de ser mortal. Estes limites, se são objetivos porque condicionam todos os indivíduos, são igualmente subjetivos porque são vividos por cada um e nada são se o homem os não viver. Nestas circunstâncias, todo o projeto existencial e educacional, sem prejuízo de ser individual, desfruta de um valor universal.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SARTRE, Jean-Paul. Critique de la raison dialectique: Théorie des ensembles pratiques. Tome I (précédé de Questions de méthode). Paris: Gallimard, 1960. (reeditada em 1985).

_____ L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1957.

_____ Le Diable et le bon Dieu. Paris : Gallimard, 1951.

_____ Huis Clos, suivi de Les Mouches. Paris : Gallimard, 1947.

Notas

[\(1\)](#) Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Doutor em Educação pela UNICAMP.

[\(2\)](#) Projeto entendido também como atividade educativa e pedagógica e, portanto, como projeto antropológico.